Krzysztof WROCZYŃSKI

NIEDOSKONAŁE PRAWA A PRAWO NATURALNE

Ustawodawca nie staje się – poprzez fakt, że stanowi on prawo – ostatecznym twórcą, źródłem czy „królem" ludzkich sumień, nie ma on bowiem władzy decydowania o kształcie ludzkiej natury. Nic dziwnego zatem, że wielu autorów widzi w prawach człowieka – wbrew literalnemu brzmieniu dokumentów je deklarujących – nawiązanie do koncepcji prawa naturalnego i rozwinięcie treściowe tej koncepcji.

Prawa bywają niedoskonałe z wielu przyczyn. Pomijając względy formalne, czy to redakcyjne czy proceduralne, pomijając ewidentne czy ukryte luki i niekonsekwencje w ustawach, dostrzegane jedynie wprawnym okiem prawnika, trzeba przyznać, że w opinii społecznej doskonałość lub niedoskonałość praw zależy przede wszystkim od ich materialnej zawartości, czyli od ich treści. Materialna zawartość prawa może być oceniana z różnych punktów widzenia. Zwykle oceniamy tworzone prawo w perspektywie utylitarnej, w zależności od oczekiwań, jakie przed nim stawiamy: ze względu na indywidualny interes, ze względu na dobro publiczne, gospodarcze, społeczne, kulturowe, ze względu na realizacje koncepcji ustrojowej, „idei zwycięskiej" czy ze względu na jakieś inne dobro – w tym również realizację wymogów sprawiedliwości, a niekiedy też oddalenie gnębiących nas lęków na przykład przed prawem nieznanym. Upraszczając nieco zagadnienie, w kontekście oceniania prawa można przypomnieć starą formułę finis est causa causarum. Oceniamy prawo jako dobre lub złe, doskonałe lub niedoskonałe, a nawet sprawiedliwe lub niesprawiedliwe z uwagi na cel, który stawiamy przed prawem – czy to przed konkretną normą, czy przed całym systemem regulacji prawnych.

Szczególnym jednak i uprzywilejowanym aspektem oceny prawa, i to aspektem podstawowym, ważniejszym niż względy utylitarne, jest jego zgodność lub niezgodność (sprzeczność) z prawem moralnym czy też szerzej – z wymogami prawa naturalnego. To właśnie mamy na myśli, mówiąc w tytule niniejszych rozważań o niedoskonałym prawie. Ten etyczny aspekt prawa był zawsze bacznie śledzony i różnorako wyjaśniany nie tylko przez filozofów, ale i przez zwykłych ludzi, dla których moralny i sprawiedliwy charakter prawa ma szczególną wartość nawet wtedy, gdy nie jest ono w pełni wygodne. Współcześnie, w dobie pluralistycznych społeczeństw, demokracji, parlamentaryzmu i swoistego indywidualizmu (emancypacji jednostki), moralność prawa nabiera nowego znaczenia czy też ujawnia nowe, nieznane dotąd aspekty. Dla chrześcijanina i człowieka wierzącego problem ten jest jeszcze bardziej doniosły, gdyż obej-

muje on również kwestię zgodności prawa z nauką Kościoła i prawdą ewangeliczną, a nade wszystko łączy się z koniecznością osobistego świadectwa w konfrontacji z prawem niemoralnym i niesprawiedliwym.

PRAWO MORALNE (NATURALNE) W FUNKCJI NADRZĘDNEJ NORMY DLA PRAWA STANOWIONEGO

Takie postawienie problemu jest już samo w sobie pewną deklaracją. Zakłada bowiem (przynajmniej postulowany) istotny związek prawa stanowionego z moralnością, związek podważany i negowany w nowożytności z racji zarówno teoretycznych, jak i praktycznych. Pomijając w tym miejscu historyczne spory, których źródło jest głęboko ukryte w samych podstawach filozoficznej wizji społeczeństwa i prawa, zauważmy, że dla chrześcijanina związek ten jest bezdyskusyjny. Przy głębszym namyśle okazuje się on jednak być sprawą delikatną i nie jest bynajmniej łatwo precyzyjnie go wyjaśnić i konkretnie zastosować w praktyce.

Nietrudno zauważyć, że na co dzień stykamy się z prawami, w przypadku których kwestia sprawiedliwości i słuszności prawa może w chrześcijaninie budzić głęboką zadumę i konsternację. Joseph Joblin SJ z Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie wskazuje na przykłady takich praw, wymieniając wśród nich: „płacenie podatków, które częściowo będą przeznaczone na zakup broni, wybór między kandydatami w wyborach, kiedy wszyscy oni zajmują stanowiska przeciwne stanowisku Kościoła"[1]. Sytuacje tego rodzaju można mnożyć – weźmy pod uwagę chociażby przykłady takie, jak zgoda na karę pozbawienia wolności przy pełnej świadomości, jak wielkie spustoszenie moralne odbywanie takiej kary spowoduje w więźniu, czy też dopuszczenie strukturalnego bezrobocia przy świadomości zła, jakie się z tym wiąże (np. rozkład rodziny, alkoholizm). Co do słuszności tego rodzaju praw wątpliwości mają zwykli obywatele, więc nie mogą ich nie mieć również ustawodawcy, którzy są bezpośrednio odpowiedzialni za ich uchwalanie, także ci, którzy mają następnie podejmować (prawnie wiążące) decyzje w oparciu o uchwalone ustawy.

Poruszony tu problem zgody (lub niezgody) na prawo niedoskonałe (w sensie moralnym) był dostrzegany w tradycji chrześcijańskiej od starożytności, a dwuznaczna postawa wobec obowiązujących ustaw wywoływała u pierwszych chrześcijan oczywisty sprzeciw. Joblin pisze: „Akta męczenników pierwszych wieków są w tej kwestii jasne. Podczas gdy wielu wysokich urzędników cesarstw wysilało się, aby namówić chrześcijan do «udawania» ofiar dla bóstw rzymskich, ci odmawiali uznając, że to oznaczałoby kłamstwo wobec

[1] J. Joblin, *Katolicy i niedoskonałe prawa*, tłum. M. Masny, „Społeczeństwo" 1997, nr 4, s. 642.

Boga"[2]. Podobną postawę, motywowaną wiarą (i moralnością), możemy odnaleźć w stosunku pierwszych chrześcijan do kary śmierci. W *Tradycji apostolskiej* Hipolita Rzymskiego z początku trzeciego wieku czytamy: „Żołnierzowi w służbie gubernatorskiej należy zwrócić uwagę, że nie wolno mu zabijać ludzi (wykonywać wyroków śmierci), nawet gdyby otrzymał taki rozkaz; o ile nie chciałby się na to zgodzić, trzeba go odesłać z powrotem. Dostojnik posiadający «prawo miecza» lub wysoki urzędnik miejski uprawniony do noszenia purpury, mają albo zrezygnować z godności, albo odejść"[3]. W tym wypadku ius glaudi – prawo do wydawania i wykonywania wyroków śmierci – było dla chrześcijan nie do przyjęcia. Przytoczone tu przykłady były naturalnie inspirowane wiarą i uwikłane są w cały kontekst historyczny i doktrynalny wczesnego chrześcijaństwa, ale pokazują dowodnie, że ani stanowione prawo nie było ostatecznym probierzem dobra, ani jego przestrzeganie nie było obowiązkiem bezwzględnym. Nadrzędność prawa moralnego nad stanowionym oznacza zatem zarówno możliwość, jak i konieczność oceny prawa stanowionego w kategoriach moralnych oraz konieczność praktycznego przeciwstawienia się prawu moralnie niegodziwemu. W przytoczonych tu przykładach stosunek pierwszych chrześcijan do niedoskonałego prawa był jednoznaczny. Czy jednak postawa taka ma stać się regułą? Praktyka i doświadczenia historyczne, a również rozważenie problemu na gruncie filozofii czy etyki wskazuje, że związek prawa stanowionego z prawem moralnym nie polega bynajmniej na jakimś „wymieszaniu" norm ani też na rezygnacji a priori z ustaw niedoskonałych czy ustaw o trudno przewidywalnych skutkach[4].

PROBLEM ISTNIENIA PRAWA NATURALNEGO

O ile możliwość i konieczność oceny moralnej stanowionych praw (czy to poszczególnych norm czy też całego systemu prawnego), procedury ich tworzenia (np. w warunkach parlamentarnej demokracji) oraz okoliczności ich stosowania nie podlegają dyskusji, o tyle istnienie prawa naturalnego było zarówno potwierdzane, jak i negowane w historii myśli filozoficznej[5]. Inna sprawa, że negacja istnienia prawa naturalnego była zwykle związana z negacją

---

[2] Tamże, s. 635n.

[3] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, tłum. i red. ks. M. Michalski, IW „Pax", Warszawa 1975, s. 309.

[4] Warto przytoczyć tu słowa Joblina: „teologia katolicka nigdy nie nauczała, że ustawodawstwo państwa ma za wszelka cenę przełożyć całe i nienaruszone prawo moralne na prawo cywilne. Znajdujemy tu odniesienie do słów Chrystusa, który wzywa, by pozwolić rosnąć razem zbożu i kąkolowi". Joblin, dz. cyt., s. 637.

[5] Zob. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, IW PAX, Warszawa 1969.

pewnej jego koncepcji, często powszechnie przyjmowanej. Było tak na przykład w dziewiętnastym wieku w przypadku negowania poglądów tak zwanej szkoły prawa naturalnego przez szkołę historyczną czy przez pozytywizm prawny, które to nurty zanegowały istnienie prawa naturalnego jako takiego. Problem jednak pozostał. Owo niepisane, lecz przyrodzone prawo (non scripta sed nata lex), znane już starożytnym, odkrywane jest w filozoficznej refleksji nad człowiekiem, nad jego pozycją wśród stworzeń, nad sposobami i uwarunkowaniami działania. U podstaw wszelkich koncepcji i teorii prawa naturalnego (oraz ich negacji) leży zatem zawsze pewna antropologia i metafizyka, pewien sposób rozumienia człowieka. Również współcześnie, gdy rozważamy problem różnych sposobów nieadekwatnego i mylnego rozumienia człowieka, które określa się dzisiaj często mianem błędu antropologicznego[6], to nie pozostaje to bez znaczenia dla naszego rozumienia prawa naturalnego, bowiem sposób działania (prawo) uwarunkowany jest sposobem bytowania[7].

Celem niniejszych rozważań nie jest oczywiście prezentacja ani tym bardziej analiza różnych koncepcji prawa naturalnego w przekroju historycznym i merytorycznym. Warto jednak podkreślić zasadnicze znaczenie, jakie ma akceptacja konieczności istnienia prawa naturalnego dla lepszego zrozumienia sensu, granic i możliwości prawa stanowionego oraz owego szczególnego związku, jaki istnieje między prawem naturalnym a pozytywnym, ustanowionym przez człowieka. Istnienie prawa naturalnego nie jest bowiem arbitralnym pomysłem filozofów czy teologów. Istniały wszak poważne racje, które skłaniały myślicieli, od starożytności po dzień dzisiejszy, do szukania podstaw powinności (obowiązywania), a również i treści prawa stanowionego w porządku obiektywnym, rzeczowo wcześniejszym niż ustawodawstwo ludzkie, zakotwiczonym w samej naturze stworzonej[8].

Trzeba uwzględnić szczególnie dwa aspekty zagadnienia. Po pierwsze, istnieje w człowieku naturalny dynamizm nakierowujący świadome i dobrowolne decyzje człowieka na dobro poznane (aspekt synderezy). Owego nakierowania

---

[6] Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 13.

[7] Zależność koncepcji prawa naturalnego od metafizyki i antropologii podkreśla bardzo zdecydowanie w swych pracach M. A. Krąpiec OP. Por. M. A. K r ą p i e c, *Człowiek i prawo naturalne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 19n. Istnienie tej zależności trzeba bardzo wyraźnie uwypuklić, gdyż bez tej perspektywy badawczej i bez ściśle filozoficznej siatki pojęciowej wiele twierdzeń, na przykład Tomaszowej teorii prawa naturalnego, może budzić nieporozumienia, a nawet, jak pisze Krąpiec: będą one „w ogóle pozbawione sensu" i zaliczone „do dziedziny teologii czy wierzenia, a nie racjonalnego poznania" (tamże, s. 20). Podobne stanowisko w kwestii związku teorii prawa naturalnego z antropologią reprezentował wśród polskich badaczy również J. Kalinowski. Zob. J. K a l i n o w s k i, *Notion de Nature. Sur la muabilité du concept de nature et l'immuabilité de la loi naturelle*, w: *Das Naturrechtsdenken heute und morgen. Gedächtnisschrift für René Marcic*, red. D. Mayer-Maly, P. M. Simons, Verlag Duncker&Humblot, Berlin 1983, s. 45-55.

[8] „Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura". Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I-II, q. 91, a. 2.

i dynamizmu (wyrażanego następnie w sądzie: „czyń dobro") nie ustanawia żaden ustawodawca, a co więcej – sam je zakłada (każde prawo ma realizować jakieś dobro) i jemu podlega. Skoro tak, to pierwszy, powinnościowy impuls ma swe źródło w naturze, a nie w decyzjach ustawodawczych. Już sam ten fakt przesądza o tym, że dziedzina prawa stanowionego (jako dziedzina powinności, a nie jedynie przymusu czy działań instynktowych) czerpie swą moc z prawa naturalnego.

Po drugie zaś, wizja rozpoznanego dobra, która jest formalną przyczyną decyzji ustawodawczych, nie jest zawieszona w treściowej próżni, ale przeciwnie – jest zależna od samej natury podmiotu, który ma być przez to dobro (w pewnym aspekcie) doskonalony. Owa (rozumna) natura człowieka-podmiotu ma charakter dynamiczny, a w filozofii św. Tomasza wyraża się materialnie i konkretnie przede wszystkim poprzez uznanie istnienia inklinacji naturalnych. Jej coraz lepsze poznanie dostarcza stabilnej bazy dla różnorodnych (również niedoskonałych) decyzji ustawodawczych.

Te dwa podkreślone tu aspekty rozumienia prawa naturalnego obecne są we wszelkiej realistycznie i obiektywistycznie nakierowanej filozofii prawa, a wyrażane są w różnych formułach i w różnych językach zależnie od filozoficznego nachylenia poszczególnych analiz. Aspekty te są też punktem wyjścia wszelkich bardziej szczegółowych ujęć i wyjaśnień. Trzeba zauważyć, że przy takim rozumieniu prawa naturalnego człowiek (organ ustawodawczy) dysponuje pełną autonomią w poszukiwaniu i stanowieniu rozwiązań szczegółowych, które by w sposób skuteczny i sprawiedliwy (moralny) zorganizowały życie społeczne. Aby jednak rozwiązania te były moralne w sensie pozytywnym (i mogły wiązać w sumieniu), muszą realizować obiektywne dobro podmiotu, którym w pierwszym rzędzie jest człowiek, a następnie rodzina, naród czy państwo. Prawo naturalne wręcz obliguje człowieka pozostającego w funkcji ustawodawcy do poszukiwania coraz bardziej godziwych rozwiązań prawnych, godziwych celów i hierarchii wartości. Wniosek ten jest nie bez znaczenia dla stosunku do niedoskonałych praw, gdyż określenie ich mianem niedoskonałych daje się usprawiedliwić jedynie wówczas, gdy uznajemy, że impulsem wszelkiego działania jest prawo naturalne. Uznanie natomiast stanowionych praw za ostateczny probierz sprawiedliwości i dobra moralnego paradoksalnie przekreślałoby samą moralność stanowionego prawa i jego wartość obiektywną.

PRAWO NATURALNE, PRAWA CZŁOWIEKA I BŁĄD ANTROPOLOGICZNY

Możliwość skodyfikowania prawa naturalnego i wyrażenia go pozytywnie w postaci systemu norm powszechnie obowiązujących i możliwych do bezpośredniej, praktycznej aplikacji była wielokrotnie rozważana w historii. Najbar-

dziej znane próby takiej kodyfikacji czyniono w siedemnastym i osiemnastym wieku w tak zwanej szkole prawa naturalnego, kiedy to powstawały całe kodeksy praw naturalnych (na przykład autorstwa T. Hobbesa czy S. Puffendorfa) zarówno dla człowieka jako takiego, jak i dla człowieka pozostającego w określonej sytuacji (na przykład rodzinnej czy zawodowej)[9]. Pomysły i próby kodyfikacji tego rodzaju czynione były często w przeciwstawnych szkołach filozoficzno-prawnych, nawet tych, które krytykowały w ogóle teorię prawa naturalnego, utożsamiając ją z poglądem szkoły prawa naturalnego (L. Duguit)[10]. Pomijając w tym miejscu skądinąd bardzo interesujące rozważania nad materialną zawartością prawa naturalnego u autorów klasycznych, w kontekście podjętego tematu trzeba podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, czynione próby kodyfikacji prawa naturalnego zawsze miały za zadanie oparcie praw stanowionych na jakimś mocnym, obiektywnym gruncie, który wyznaczałby obszar moralnego dobra dla człowieka i przez to „łagodził" czysto konwencjonalny sens ustawodawstwa ludzkiego. Jest tu zatem obecne wyraźne podkreślenie obowiązywania prawa naturalnego. Po drugie natomiast, samo prawo naturalne (różnie zresztą ujmowane w filozofii chrześcijańskiej) jest trudne (a nawet niemożliwe) do wyrażenia w postaci jednoznacznie obowiązujących norm (jest analogiczne). Ten aspekt zagadnienia następująco podsumowuje Mieczysław A. Krąpiec OP: „należy raczej okazać koniecznościowy związek prawa stanowionego z prawem naturalnym, a następnie użyć pomocniczej «metody», mianowicie ujaśnienia prawa naturalnego na tle poszczególnych sformułowań prawa pozytywnego"[11].

Odczuwana jednak powszechnie konieczność stworzenia i promulgowania katalogu nadrzędnych dla prawa stanowionego norm, które byłyby probierzem godziwości i moralności prawa i wiązałyby faktycznie państwa w ich funkcji legislacyjnej, okazała się możliwa do realizacji po drugiej wojnie światowej.

---

[9] W filozofii św. Tomasza z Akwinu główne zasady prawa naturalnego były wymieniane i analizowane, jak również wyprowadzane z nich były wnioski. Tak zwane inklinacje naturalne (skłonności), wymienione przez św. Tomasza, traktowane były jako pierwsze treściowe (materialne) realizacje prawa naturalnego, według których rozum stanowi konkretne praecepta legis naturae (por. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt. I-II, q. 94, a. 2). W tradycji tomistycznej do prawa naturalnego zaliczano zasady podstawowe i wnioski bezpośrednie, wyprowadzane z pierwszych zasad drogą rozumowania (zaliczano do nich na przykład przykazania wymienione w Dekalogu). Wnioski dalsze do prawa naturalnego w ścisłym znaczeniu nie należały.

[10] L. Duguit w miejsce prawa naturalnego wprowadza pojęcia reguły społecznej i reguły prawnej, pisząc: „Teoria prawa natury tworzy pojęcie prawa idealnego, bezwzględnego, prawdziwego w znaczeniu prawdy geometrycznej, wobec czego jest obowiązkiem ludzi zbliżać się doń coraz bardziej. Natomiast nasza reguła nie ma w sobie nic absolutnego". Cyt. za: J. K a l i n o w s k i, *Teoria reguły społecznej i reguły prawnej Leona Duguit*, TN KUL, Lublin 1949, s. 131. Zauważmy, że wymienione przez Duguita reguły są również jakąś formą spozytywizowanego prawa naturalnego.

[11] K r ą p i e c, dz. cyt., s. 220n.

Idea ta zrealizowana została w międzynarodowym prawie praw człowieka. Za normatywną podstawę dla niezbywalnych uprawnień człowieka jako takiego w życiu społecznym uznano przyrodzoną ludzką godność. W uzasadnieniach tych uprawnień nie sięgano jednak do prawa naturalnego, widząc w nim zarzewie sporów teoretycznych (a być może również religijnych), niezrozumiałych, jak uważano, dla większości społeczeństw świata[12]. Spowodowało to istotny problem. Specyfikacja i promulgowanie praw człowieka jedynie w oparciu o socjologizujące kryterium powszechnej zgody nie wydają się bowiem wystarczające. Dzisiejsze dyskusje dotyczące zakresu i treści uprawnień niezbywalnych, rozumienia wolności, sensu tolerancji i pluralizmu czy źródła godności ludzkiej wciąż ujawniają pytanie o człowieka. Są one w istocie pytaniami antropologicznymi, a udzielane na nie odpowiedzi – jak wynika z toczonych dyskusji – są wciąż narażone na antropologiczny błąd, na redukcjonistyczne i nieadekwatne rozumienie człowieka. Problem prawa naturalnego, nieobecny w dokumentach deklarujących istnienie praw człowieka, powraca w toczących się dyskusjach.

Nie znaczy to oczywiście, że ochrona praw człowieka w jej dzisiejszym kształcie jest czymś chybionym ani też że inspiracja ideowa czy treść tych praw są arbitralnym pomysłem współczesnym[13]. Przeciwnie, źródeł treści kodyfikowanych współcześnie praw człowieka można szukać już w antyku – są one różnorodne, a koncepcja przyrodzonej godności człowieka ma bogatą tradycję[14]. Powstanie międzynarodowego prawa praw człowieka należy rozumieć natomiast nie tylko jako coś pożądanego, ale i jako coś koniecznego. Koniecznego przede wszystkim z racji już wymienionej – powszechnego społecznego uznania dla nadrzędnych wobec stanowionego prawa norm dotyczących godności człowieka jako osoby. Doświadczenia historyczne przekonują, że zapoznanie owych norm prowadzi do czynów barbarzyńskich i zagraża samemu człowiekowi. Ustawodawca nie staje się – poprzez fakt, że stanowi on prawo – ostatecznym twórcą, źródłem czy „królem" ludzkich sumień, nie ma on bowiem władzy decydowania o kształcie ludzkiej natury. Nic dziwnego zatem, że wielu autorów widzi w prawach człowieka – wbrew literalnemu brzmieniu dokumentów je deklarujących – nawiązanie do koncepcji prawa naturalnego i rozwinięcie treściowe tej koncepcji.

Co więcej, potrzeba międzynarodowego prawa praw człowieka ujawnia się w konieczności treściowego wyrażenia naturalnych i moralnych norm w takiej formie, która będzie skutecznie oddziaływać na praktykę legislacyjną państw

---

[12] Zob. A. Verdoot, *Naissance et signification de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, Societé d'Etudes Morales, Sociales et Juridiques, Louvain-Paris 1964.

[13] Por. K. Wroczyński, *O źródłach treści praw człowieka*, „Człowiek w kulturze" 1998, nr 11, s. 161-176.

[14] Por. F. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, cz. 1, „Pojęcie i historia godności człowieka", Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 17-85.

(na przykład poprzez deklaracje, konwencje, umowy czy utrwalony zwyczaj). Koncepcje prawnonaturalne, filozoficzne (etyczne) czy teologiczne muszą być przełożone na język prawa pozytywnego, a to właśnie dokonuje się w obrębie prawa praw człowieka.

Prawa człowieka można zatem rozumieć jako próbę eliminacji skutków błędu antropologicznego, jako próbę przywrócenia życiu społecznemu właściwego i bezpiecznego kierunku zagrożonego przez różne utylitarne i woluntarystyczne koncepcje czy ideologie znane już z historii. Czy faktycznie współczesny rozwój prawa praw człowieka spełnia te oczekiwania? To, czy można w oderwaniu od prawa naturalnego i od filozoficznej refleksji nad nim, w sposób czysto socjologiczny, formułować treść tych praw jako obiektywnie i moralnie wiążących, stanowi odrębne zagadnienie. Tego rodzaju tendencja do pomijania filozofii (i teologii moralnej) w uzasadnianiu praw człowieka jest widoczna[15].

UWAGI KOŃCOWE

Wskazany w tytule artykułu problem niedoskonałego prawa dotyczy tego, jaki powinien być stosunek chrześcijanina do ustaw (czy to ich wykonywania w trybie administracyjnym czy stanowienia w społeczeństwie demokratycznym), które już in statu nascendi są niesprawiedliwe czy moralnie dwuznaczne. Nie chodzi więc o niedoskonałość niezawinioną, jaka towarzyszy wszelkim decyzjom ludzkim, w tym ustawodawczym, ale o niedoskonałość jawną. Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest łatwa, a brzemienna w skutki. Do tego właśnie pytania nawiązuje bezpośrednio Jan Paweł II w numerze 73. encykliki *Evangelium vitae*. W świetle dotychczasowych rozważań, z konieczności cechujących się skrótowością, można wskazać nie tyle na jednoznaczne rozwiązanie problemu w konkretnym przypadku (decyzja jest tu zawsze sprawą bliższego rozpoznania każdego z tych przypadków, towarzyszących mu okoliczności oraz sprawą indywidualnego sumienia tego, który dane rozwiązanie podejmuje), co na kierunek rozumienia relacji między prawem stanowionym a naturalnym (moralnym), dający podstawę do takich rozwiązań.

---

[15] Wspomniana tu tendencja, uzasadniana teoretycznie i praktycznie, jest interesująco opisana w pracy F. Compagnoniego, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie* (tłum. S. Bielański, WAM – Księża Jezuici, Kraków 2000, s. 218-241). Autor podaje cały szereg argumentów, które skłaniają badaczy do radykalnego oddzielenia praw człowieka od prawa naturalnego. Compagnoni kończy swoje rozważania uwagą: „Z faktu, że dzisiaj kultura zachodnia jest całkowicie przeciwna takiemu związkowi, wynika, że każde odwołanie się do prawa naturalnego, nawet dla uzasadnienia praw człowieka, zostaje odrzucone. Zresztą takie odrzucenie wynika też przypuszczalnie z aktualnej sytuacji całkowitego oddzielenia moralności od prawa, podczas gdy klasyczna teoria prawa naturalnego traktuje prawo oraz ogólnie życie polityczne jako część [...] życia moralnego" (s. 240).

Przede wszystkim trzeba uznać, że istnienie i obowiązywanie prawa naturalnego jest nadrzędną normą dla wszelkich działań ustawodawczych. Oznacza to przyznanie człowiekowi kompetencji w rozpoznawaniu dobra obiektywnego i zdolności do jego realizacji. W tej sytuacji działanie „pod impulsem" prawa naturalnego („czyń dobro") wsparte na tej kompetencji (aspekt habitualny) nie tylko otwiera możliwość budowy pluralistycznego społeczeństwa i odcina od statyzmu w rozumieniu natury, ale również – w przeciwieństwie do perspektywy czysto utylitarnej – daje człowiekowi właściwe podstawy do podjęcia odpowiedzialności za siebie i drugich w społeczeństwie i państwie.

Drugi wniosek dotyczy konieczności unikania błędu antropologicznego, a tym samym konieczności uznania metafizyki człowieka za wiedzę niezbędną do rozstrzygania problemów szczególnie trudnych i za właściwą płaszczyznę dyskusji. Współcześnie takim palącym problemem jest przywrócenie rangi cywilizacji życia i podjęcie odważnej obrony tej cywilizacji. Ostatnim wreszcie wnioskiem płynącym z powyższych rozważań jest konieczność pogłębienia rozumienia praw osoby (godności ludzkiej) przez odwołanie się do analiz prawnonaturalnych. Nie oznacza to oczywiście rezygnacji z innych uzasadnień praw człowieka, ale świadomość ich niewystarczalności. Istnieje bowiem realna groźba uznania za uprawnienia przyrodzone człowieka dążenia do osiągania dóbr i wartości pozornych (zwłaszcza w związku z błędnym rozumieniem wolności). Oznacza to, że współczesnemu prawu praw człowieka może również zagrażać błąd antropologiczny.